

Hugo Chávez' "Bolivarianische Revolution" als postkoloniale Identitätspolitik?

Drewski, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Drewski, D. (2012). Hugo Chávez' "Bolivarianische Revolution" als postkoloniale Identitätspolitik? *Soziologiemagazin* : publizieren statt archivieren ; Sonderheft, 2, 68-83. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-401121>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



Hugo Chávez' „Bolivarianische Revolution“ als postkoloniale Identitätspolitik?

von Daniel Drewski

In diesem Essay wird Hugo Chávez' Bolivarianische Revolution als eine postkoloniale Identitätspolitik untersucht. Der amtierende Präsident Venezuelas beruft sich auf den politischen Mythos des venezolanischen Nationalhelden Simón Bolívar, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreiche lateinamerikanische Länder in die Unabhängigkeit geführt hat. Dadurch macht Chávez seinen Anhänger_innen ein politisches Identitätsangebot, das sich als emanzipatorische Reaktion auf kolonialistische und neokolonialistische Bestandteile im westlichen Diskurs der Moderne versteht. Allerdings kompromittiert das antagonistische Verständnis von Politik, welches dieser „Bolivarianischen Identitätspolitik“ zugrunde liegt, die positiven Aspekte der Revolution. Letztendlich, so das Fazit dieses Essays, mündet die Bolivarianische Revolution in einer bedenklichen Selbstdarstellung als „antagonistischer Anderer“ zum euro-amerikanischen Westen.

1. Eine „Bolivarianische Identitätspolitik“?

Comandante Hugo Chávez Frías, 1998 demokratisch zum Präsidenten Venezuelas gewählt – im Oktober 2012 stellt er sich einmal wieder zur Wahl – initiierte vor etwa dreißig Jahren eine zivil-militärische Bewegung, die nach dem Nationalhelden des Landes benannt ist: die *Bolivarianische Revolution*. Damit greift er den Mythos eines Mannes auf, der das kollektive Gedächtnis Venezuelas und Lateinamerikas stark geprägt hat. Der Venezolaner Simón Bolívar ist als Verfassungsgeber, Präsident, Diktator und General einer der größten Held_innen der lateinamerikanischen Unabhängigkeitskämpfe von 1810 bis 1825 gegen das Königreich Spanien. In den darauffolgenden zwei Jahrhunderten personifizierte er den politischen Gestaltungswillen vieler Regierungen, Bewegungen und Revolutionen vor allem in seinem Geburtsland: In seinem Namen konnte Politik gemacht, legitimiert und herausgefordert werden. Die Figur Simón Bolívar ist deshalb das Paradebeispiel eines *politischen Mythos*, also einer Erzählung, durch die das politische Felddiskursiv strukturiert ist.

Chávez gibt nun vor, mit seiner Bolivarianischen Revolution einen neuen nationalen und lateinamerikanischen Emanzipationskampf zu führen (vgl. Gott 2005). Er stilisiert Bolívar anhand

dessen gelegentlichen egalitaristischen, pan-amerikanischen und anti-imperialistischen Äußerungen zu einem frühen Sozialrevolutionär (vgl. Chávez 2009). Chávez begreift sich dabei als Erbe Bolívars, der bestrebt ist, sein Land von einer „repressiven“ nationalen Oligarchie und den „imperialistischen“ Ansprüchen der USA zu befreien. Basisdemokratie soll gegen eine „korrupte“ repräsentative Demokratie in Anschlag gebracht werden und die Erneuerung des „Sozialismus für das XXI. Jahrhundert“ einen „ausbeuterischen“ Neoliberalismus ablösen.

Ich möchte in diesem Essay die Bolivarianische Revolution als eine *postkoloniale Identitätspolitik* untersuchen. Ich glaube, dass man in ihr eine politische Mobilisierung symbolischer Ressourcen sehen kann, die ein politisches „*Identitätsangebot*“ macht, indem sie versucht, das Gefühl eines „Wir“ zu vermitteln (was natürlich nicht voraussetzt, dass sie multiple andere Identitäten, die Menschen ausbilden, verdrängt). *Postkolonial* nenne ich diesen Versuch deshalb, weil er vorgibt, sich gegen die symbolische Gewalt kolonialistischer Bestandteile im Diskurs der westlichen Moderne zu richten.

Ich werde in meinem Essay keinen Bezug nehmen auf weitere Aspekte, für die man Chávez und den Chavismo ganz zu Recht kritisieren kann, zum Beispiel die

extreme Fixierung auf seine Person (nach seiner langen Amtszeit natürlich ein großes Problem für die Offenheit der politischen Institutionen), die Militarisierung von Gesellschaft und Politik, eine weiterhin große Abhängigkeit der Wirtschaft vom Öl, dubiose Bündnispolitiken mit Diktaturen wie dem Iran usw. Im Fokus steht hier die symbolische Dimension seiner Politik, die allerdings, wie wir sehen werden, fast ebenso problematisch sein kann. Trotzdem ergeben sich dadurch vielleicht andere Einsichten in das politische und soziale Geschehen auf einem Kontinent, der eben nicht nur Chávez allein gehört. Lateinamerika ist eine äußerst dynamische Region, die sich in einer globalisierten und multipolaren komplexen neuen Welt nicht nur wirtschaftlich und politisch, sondern auch kulturell neu zu orientieren und zu positionieren versucht.

2. Der politische Mythos Bolívar

Natürlich scheint es fragwürdig, von einer *post-kolonialen* Identitätspolitik zu sprechen, wenn die meisten lateinamerikanischen Länder bereits ihre 200-jährige Unabhängigkeit vom spanischen Königreich gefeiert haben (dem sogenannten *Bicentenario* 2010/2011). Ein junger philippinischer Schriftsteller, Miguel Syjuco, hat die Bedenken in Bezug auf die Verwendung des Begriffs „postkolonial“ vergangenes Jahr auf

dem Internationalen Literaturfestival Berlin treffend auf den Punkt gebracht: „Bedeutet das Festhalten am Postkolonialismus nicht auch, dass wir noch immer die letzten Reste des Kolonialismus in uns tragen?“ (Syjuco 2011). Diese rhetorische Frage sollten sich vor allem die stellen, die aus westeuropäischer oder US-amerikanischer Perspektive über „postkoloniale“ Phänomene und Konstellationen schreiben.

Allerdings zeigt gerade die große Bedeutung, die den Feierlichkeiten zum *Bicentenario* beigemessen werden, dass der historische Kampf gegen Kolonialismus auch heute noch wichtig für das politische Selbstverständnis vieler politischer und sozialer Akteur_innen in Lateinamerika ist. Besondere Vitalität haben diese nationalen „Gründungsmythen“ vor allem, wenn sie im (rhetorischen oder materiellen) Kampf gegen (wirkliche oder vermeintliche) neokoloniale Formen von Ausbeutung und Abhängigkeit mobilisiert werden können. Bestes Beispiel hierfür ist der Mythos um den venezolanischen Nationalhelden Bolívar.

Bolívar ist 1783 in Caracas, als Sohn einer der reichsten Familien Venezuelas geboren (zur Biographie vgl. Lynch 2006). Bald nach der Unabhängigkeitserklärung seines Geburtslandes im Jahr 1811 wurde er Präsident der neugegründeten Republik und befehligte die vene-

zolanischen Befreiungsarmeen, die auch für die Unabhängigkeit anderer Kolonien in Südamerika kämpften. Zeit seines Lebens visierte er die Schaffung und Konsolidierung eines großkolumbianischen Staates an (die Vereinigung der ehemaligen Kolonien Venezuela, Kolumbien und Ecuador) sowie die föderale Integration Lateinamerikas. Diese Träume platzten aufgrund der machtpolitischen und wirtschaftlichen Interessen der lokalen Oligarchien. Bolívar starb 1830, von seinen Landsleuten wahlweise als Jakobiner oder Caesarist geächtet, im kolumbianischen Exil. Kurz vor seinem Tod stellte er enttäuscht fest: „1. Amerika ist für uns unregierbar, 2. wer einer Revolution dient, pflügt das Meer“ (König 1985: 125). Mit diesem tragischen Ende war dem Kontinent ein mythischer Held geboren. Vor allem in Venezuela definierte sich fortan das neu geschaffene Nationalbewusstsein über die Treue zu Bolívar, der den Venezolaner_innen als Befreier („*Libertador*“) und Vater der Vaterlandes („*Padre de la Patria*“) die Nation zum Geschenk gemacht habe (vgl. Carrera Damas 1973).

In politischen Verbänden wird häufig auf das identitätsstiftende und gemeinschaftsbildende Potential von Mythen zurückgegriffen – zum Beispiel in Frankreich dem Revolutionsmythos vom Sturm auf die Bastille (vgl. Münkler 2009). Intellektuelle und politische Eli-

ten versuchen oft, in der Bevölkerung Gefühle der Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit zu produzieren und zu intensivieren, indem durch mythische Erzählungen von einem geteilten Ursprung, einer gemeinsamen Vergangenheit oder dem künftigen Kommen einer solidarischen Gemeinschaft berichtet wird. Damit bilden Mythen Teil des *symbolischen Kapitals* politischer Verbände: Sie sind die emotionalen, spirituellen und kognitiven Ressourcen von politischer Herrschaft. Unterschiedliche Deutungen dieser mythischen Erzählungen können in politischen Verbänden sowohl dabei helfen, Reformen zu begleiten und voranzutreiben, indem sie von einem Zustand berichten, den es zu erreichen gilt; sie können aber auch innovationshemmend wirken, indem sie einen ursprünglichen Zustand hervorheben, der zu bewahren ist. In Venezuela behelfen sich über zwei Jahrhunderte hinweg sowohl progressive als auch konservative Regierungen, demokratische als auch diktatoriale Regime der symbolischen Legitimität des Mythos Bolívars (vgl. Zeuske 2009). Er personifizierte meist die uneingelösten Versprechen einer westlichen Moderne, die mit der Unabhängigkeit Lateinamerikas hätten einhergehen sollen: nationale Identität, politische Freiheit, wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Emanzipation.

Weil politische Mythen sowohl dabei

helfen können, Herrschaft zu legitimieren, als auch dabei, sie herauszufordern, sind ihre normativen Implikationen mithin nicht pauschal zu beurteilen. Sie müssen von Fall zu Fall auf ihre Absichten, Inhalte und Folgen untersucht werden. Klar ist, dass Mythen in der Politik eine mindestens ambivalente Rolle spielen.

3. Hugo Chávez' Bolivarianische Revolution

Mit Chávez' Präsidentschaft vertiefte sich die Qualität des nationalstaatlichen Heldenkults in Venezuela. Die *Bolivarianische Revolution* machte Bolívars Namen im öffentlichen Leben allgegenwärtig. Die neue, plebiszitär legitimierte Verfassung (1999) bindet die Republik, die sich fortan „Bolivarianische Republik Venezuela“ nennt, an die „Bolivarianische Doktrin“. In „Bolivarianischen Zirkeln“ soll beispielsweise die kommunale Selbstverwaltung gestärkt werden und Sozialprogramme heißen „Bolivarianische Missionen“. Chávez beabsichtigt, durch diese politische Rhetorik das „Bolivarianische Volk“ („*pueblo bolivariano*“) gegen Oligarchie und Imperialismus in Bewegung zu setzen.

Um zu verstehen, wie es dazu kommen konnte, dass ein (wenn auch aufgeklärter) Oligarch wie Bolívar zur Symbolfigur einer politischen Bewegung avancierte, die den „Sozialismus des XXI.

Jahrhunderts“ im Visier hat, müssen wir einen Blick auf die Rezeptionsgeschichte des Mythos werfen.

Befremdlich wirkt zunächst Chávez' Versuch, Bolívar mit Karl Marx zu versöhnen. Marx selber stand Bolívar nämlich äußerst skeptisch gegenüber. Er beschrieb Bolívar einmal als einen feigen, lügnerischen, verräterischen und oben-drein reichen Großgrundbesitzer (vgl. Marx/Engels 1961: 217-231) – also als jemanden, der mit Sicherheit der Idee einer sozialistischen Revolution auf das Äußerste abgeneigt gewesen wäre. Doch durch die Rezeption der marxistisch-leninistischen Imperialismustheorie konnte sich die lateinamerikanische Linke langsam mit der Idee anfreunden, in Bolívar ihren eigenen „anti-imperialistischen“ Volkshelden zu sehen (vgl. Quintero 2002: 86-91). Schon nach der Enttäuschung des Spanischen Bürgerkriegs prophezeite der chilenische Literaturnobelpreisträger und Kommunist Pablo Neruda, dass Bolívar wieder auferstehen würde, wenn sich das Volk zur sozialistischen Revolution erhebe: „Ich erwache alle hundert Jahre, wenn das Volk erwacht“, verspricht Bolívar in einem dem Vaterunser nachempfundenen Gedicht. Sein Geist be-seelt darin die Geographie, die Natur und die Bevölkerung des lateinamerikanischen Kontinents und vereint sie in seinem Namen zum revolutionären Kollektiv:

„Vater unser, der du bist auf Erden, im
Wasser, in der Luft

all unserer weiten schweigenden Breite,

alles trägt deinen Namen, Vater, in un-
serm Gebiet“

(Neruda 1979: 44-45)

Direkte politische Relevanz erlangte diese linke Erzählung vom Volkshelden Bolívar in den 1960er Jahren, als sich Teile der venezolanischen Guerilla von dem revolutionären Universalismus der Kommunistischen Partei loslösten. Sie formulierten im Gegenzug den „revolutionären Bolivarianismus“ als emanzipatorische Ideologie der venezolanischen und lateinamerikanischen Bevölkerung (vgl. Garrido 2000). Der Bolivarianismus sei, so drückt sich Chávez im Anschluss an diese Auffassung recht schablonenhaft aus, „ein autochthones ideologisches Modell, dass in unseren tiefsten Ursprüngen und im historischen Unterbewusstsein des nationalen Seins verwurzelt ist“ (Chávez 2002: 102). Freilich geht ihr systematischer Gehalt nicht weiter als bis zur plakativen Feststellung eines in Bolívar verkörperten (wie auch immer gearteten) „Wesens“ und verharret bei der Utopie einer partizipativen, solidarischen und souveränen Gemeinschaft. Dennoch ließ sich in den 80er Jahren der damalige Offizier Chávez von dieser politischen Ideologie

dazu inspirieren, im Namen Bolívars eine militärische Verschwörung gegen die venezolanische Demokratie zu planen: die „*Bolivarianische Revolution*“ (vgl. Gott 2005: 35 – 40).

Im Jahr 1992 wagten Chávez und seine militärischen Mitstreiter einen Putschversuch gegen den damaligen Präsidenten. Dieser scheiterte zwar, machte den Offizier aber schlagartig einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Er ließ eine Vertrauenskrise der Bevölkerung zu ihrer politischen Elite durchschlagen, die schon in den 80er Jahren mit einer tiefen Wirtschaftskrise, einer Entfremdung der politischen Klasse sowie einer weit verbreiteten Korruption bzw. hohen Korruptionswahrnehmung eingesetzt hatte (vgl. Hawkins 2010: 93 – 98).

Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis suchte Chávez mit dem Versprechen einer Neuschreibung der Verfassung den demokratischen Weg zur Macht. Er gewann, nicht zuletzt in Folge der Legitimitäts- und Repräsentationskrise der venezolanischen Parteiendemokratie, in Koalition mit linken Parteien und sozialen Bewegungen die Präsidentschaftswahlen im Jahr 1998 mit deutlicher Mehrheit. Gewählt wurde er hauptsächlich von Wähler_innen aus dem während der Wirtschaftskrise stark gewachsenen informellen Sektor Venezuelas (vgl. Roberts 2003).

4. Das Identitätsangebot der Bolivarianischen Revolution

Über den Mythos des venezolanischen Nationalhelden macht Chávez seinen Anhänger_innen ein politisches Identitätsangebot: nämlich ein Teil des „Bolivarianischen Volkes“ zu sein. Wer ist damit gemeint?

Interessant ist zunächst die Beobachtung, dass das Identitätsangebot der Bolivarianischen Revolution nicht nationalistisch gemeint ist. Im Mittelpunkt steht nämlich der Traum einer politischen und sozialen Integration der Staaten Lateinamerikas, um ein Gegengewicht zum Imperialismus der USA bilden zu können (vgl. Carrera Damas 2005: 42 – 48). Diese Idee wird auf Pläne Bolívars zurückgeführt, der 1826 einen (in der Folge allerdings ergebnislosen) Kongress in Panama einberief, um über eine lateinamerikanische Konföderation unter Ausschluss der USA zu verhandeln. Mit dieser symbolischen Legitimität im Rücken lancierte Chávez seinerseits ein sozio-ökonomisches Bündnis lateinamerikanischer Staaten, das sich ursprünglich als Gegenentwurf zum Freihandelsabkommen mit den USA verstand: Die „Bolivarianische Alternative/Allianz der Völker Unseres Amerikas“ („*Alternativa/Alianza Bolivariana para los pueblos de Nuestra América*“) (vgl. Ellner 2008: 204-206).

Im Zeichen Bolívars sollen sich die Völker „Unseres Amerikas“ emanzipieren. Mit diesem Begriff greift Chávez auf eine geo-politische Kategorie zurück, die der kubanische Dichter José Martí Ende des 19. Jahrhunderts formulierte. Mit seiner Vorstellung von „Unserem ethnisch-gemischten Amerika“ („*Nuestra América mestiza*“) grenzte er die subalterne europäische, die indigene und die afroamerikanische Bevölkerung vom „Río Bravo bis nach Patagonien“ vom hegemonialen Nordamerika ab (vgl. Fernández Retamar 1988: 120 – 123). Martí ging es darum, sich einem rassistischen Zivilisationsdiskurs entgegenzustellen, der in der kulturellen und ethnischen Heterogenität der lateinamerikanischen Bevölkerung ein Merkmal der Barbarei und des Rückstandssah.

Als Volksheld „Unseres ethnisch-gemischten Amerikas“ kann die Figur Bolívars selber zum symbolischen Einsatz gegen eine „weiße“ Identitätspolitik werden, die ihn zunächst für sich in Anspruch nahm. Der kolumbianische Literaturnobelpreisträger Gabriel García Márquez bemerkte dazu in seinem berühmten Buch über Bolívar: „Aber als sein Ruhm wuchs, begannen die Maler, ihn zu idealisieren, sie wuschen sein Blut, erhoben ihn in mythische Höhen, bis er mit dem römischen Profil seiner Statuen ins öffentliche Andenken einging“ (García Márquez 2004: 235).

Diesem in der venezolanischen Gesellschaft immer noch latenten Rassismus versucht Chávez symbolisch entgegenzutreten, indem er manchmal an lokale Mythen und Legenden der venezolanisch-karibischen Landbevölkerung anknüpft. Deren mündliche Erzähltradition entreißt den weißen Großgrundbesitzer Bolívar der offiziellen Geschichtsschreibung und verwandelt ihn in einen der ihren: einen dunkelhäutigen Volkshelden. In einigen ländlichen Regionen Venezuelas erzählt man sich beispielsweise, dass Bolívar eigentlich afroamerikanische Vorfahren habe. In einem weit verbreiteten religiösen Kult (dem *María Lionza Kult*) wird dementsprechend die Büste Bolívars, der um Beistand für die Armen und Unterdrückten gebeten werden kann, häufig mit dunkler Hautfarbe dargestellt (vgl. Salas Lecuna 1987: 93-133).

Durch diese Bebilderung des Bolívar-Mythos wird der Rassismus der venezolanischen Eliten (der auch Chávez selber entgegenschlägt; Herrera Salas 2005) herausgefordert. Die dunkle Hautfarbe der Mehrheit der venezolanischen Bevölkerung wird zu einem emanzipatorischen Merkmal, weil der Volksheld Bolívar *selbst* die „hybride“ venezolanische Bevölkerung verkörpert (z.B. Chávez 2005b: 5; 2006: 22).

Wie versucht Chávez nun all diese unterschiedlichen Akteur_innen – die in-

digenen und afro-amerikanischen Gruppen, die ethnisch, sozial und kulturell heterogene Bevölkerung aus ganz Lateinamerika – in eine politische Identitätskonstruktion wie die des „Bolivarianischen Volkes“ einzufügen? Wie macht es Chávez seinen Anhänger_innen glaubhaft, dass auch sie Teil des Bolivarianischen Volkes sein können, ohne ihre jeweilige Besonderheiten aufgeben zu müssen? Die Identifizierung über eine gemeinsam geteilte Eigenschaft scheint politisch weder möglich noch gewollt. Tatsächlich findet sich in der Präambel der von Chávez initiierten Verfassung der Anspruch, eine „multi-ethnische“ und „plurikulturelle“ Gesellschaft zu begründen. Ich vermute deshalb, dass die vorherrschende Strategie stattdessen ein populistischer Antagonismus ist (vgl. dazu Laclau 2005). Die Identifizierung untereinander erfolgt nämlich nicht über eine positive Bestimmung dessen, was allen eigen ist, sondern über die gemeinsame Abgrenzung von einer nationalen und transnationalen Oligarchie und von einem (angenommenen oder realen) US-amerikanischen Imperialismus.

Diesen populistischen Antagonismus versucht Chávez unter anderem über den Mythos vom Tode Bolívars zu illustrieren. Denn im Jahr 1830 beging laut Chávez' Interpretation die konservative venezolanische Oligarchie ihren „Verat“ an Bolívars großkolumbianischer,

pan-amerikanischer und sozialrevolutionärer Vision (vgl. z.B. Chávez 2005a: 284). Sie intrigierte gegen ihn, vereitelte seine Pläne und verbannte ihn ins kolumbianische Exil. Sein früher Tod führte schließlich den endgültigen Zerfall Großkolumbiens und das Scheitern der Integration Lateinamerikas herbei. Damit habe die „Balkanisierung“ Lateinamerikas eingesetzt, wodurch der geschwächte Kontinent auch nach seiner Unabhängigkeit zur Zielscheibe des westlichen Imperialismus werden konnte (eine gängige Interpretation, vgl. Pividal 1977: 12f.). Aus dieser Entfremdung von Bolívar, von seinen Kämpfen und seiner Vision, sei ein oligarchisches, autoritäres und neo-koloniales System geboren, gebildet von unter sich zerstrittenen Nationalstaaten.

5. Die postkoloniale Dimension der Bolivarianischen Revolution

Ich glaube, dass man diese politische Rhetorik in den Kontext lateinamerikanischer Kritik am Projekt der westlichen Moderne stellen kann, das seit Ende der 1950er Jahre von lateinamerikanischen Intellektuellen, vor allem Ökonomen, für seine Einseitigkeit kritisiert wurde. Denn was in Europa und den Vereinigten Staaten Fortschritt und Demokratie bedeutete, zeitigte in Südamerika teilweise katastrophale Konsequenzen: Unterdrückung, Ausbeutung und Genozid – ein kurzer Blick in die

„Offenen Adern Lateinamerikas“ von Eduardo Galeano (2009) genügt. Die dauerhafte Unterentwicklung und Abhängigkeit der Peripherie als Rohstofflieferant und billige Reserve von Arbeitskräften für den kapitalistischen Weltmarkt wurde von der sogenannten Dependenztheorie als die Kehrseite der Moderne erkannt und eben nicht bloß als eine Rückständigkeit, die durch Modernisierung überwunden werden kann. Aufgrund dieser Einsicht wurde das Projekt der Modernisierung als westliche Ideologie angeprangert (vgl. Grosfoguel 2000).

Allerdings unterschätzten sie – eine klassisch marxistische Fehleinschätzung – die *symbolische Gewalt* des kolonialistischen (spanischen und portugiesischen) und neo-kolonialistischen (englischen, französischen und US-Amerikanischen) Diskurses. Um diese Perspektive konnten die im Commonwealth-Raum formulierten postkolonialen Studien das kritische lateinamerikanische Denken zu Beginn der 90er Jahre bereichern (vgl. Mignolo 1998). Durch die viel früher beginnende koloniale Geschichte Lateinamerikas (die Amerikas wurden ab 1492 von Christoph Kolumbus „entdeckt“) steht hier aber nicht nur die Frage im Vordergrund, wie die Alterität zum Westen, also das „kulturell“ *Andere*, diskursiv produziert wurde – ein Problem, das Edward Said in „*Orientalism*“ behandelt

hatte. Denn Lateinamerika wurde vom Westen nicht so sehr als sein „Anderes“, sondern vielmehr als sein noch rückständiger „Anhang“ verstanden. Damit ließen sich z.B. die gewaltsame Christianisierung und „Zivilisierung“ der Amerikas (damals „Westindien“) durch die Spanier als auch die US-Amerikanischen Interventionen in ihrem karibischen und lateinamerikanischen „Hinterhof“ symbolisch legitimieren. Wegen dieser Erfahrung geht es aus lateinamerikanischer Perspektive vor allem um die Bekämpfung eines Eurozentrismus, der alternative Epistemologien und Wissensformen marginalisierte. Die zivilisatorische Mission des Westens brachte sie zum Schweigen, indem ihnen überhaupt die Legitimität zu Sprechen entzogen wurde, weil sie rückständig oder partikularistisch seien (vgl. Castro-Gómez 2008).

Meiner Ansicht nach versteht sich die Bolivarianische Ideologie als eine Reaktion auf diese symbolische Gewalt. Sie entspringt dem legitimen Versuch, die Differenz „Unseres Amerikas“ gegenüber einer Moderne nach westlichem Maßstab zu betonen, welche die Bevölkerung der Peripherie systematisch aus ihrem Diskurs ausgeschlossen und unterdrückt hat. Chávez hat allerdings, das ist meine fundamentale Kritik, diesen Wunsch nach Differenz kurzerhand ausgenutzt, um ein antagonistisch begründetes *Identitätsangebot* zu machen.

Der politische Kurzschluss, Zusammenhalt über den gemeinsamen Gegner zu konstruieren, birgt nämlich die Gefahr, sich in einem Ausnahmezustand einzurichten und eine permanente Bedrohung zu inszenieren. Genau dies geschieht derzeit in Venezuela, denn Chávez versucht unermüdlich, die Großzählung vom historischen Antagonismus zwischen Bolivarianischem Volk und der imperialistischen Oligarchie weiterzuspinnen.

Der letzte große symbolpolitische Akt mit dieser Absicht war die öffentlichkeitswirksame Öffnung des Sarges von Simón Bolívar. Obwohl unstrittig scheint, dass er an Tuberkulose starb, wollte Chávez doch untersuchen lassen, ob er nicht vielleicht von seinen politischen Gegnern vergiftet worden ist (vgl. El Universal 17.12.2007). Denn dann ließe sich ein weiterer Beweis für den Verrat der venezolanischen und transnationalen Oligarchien an Bolívar finden. Auch wenn laut der im letzten Jahr veröffentlichten forensischen Untersuchung keine genauen Angaben zur Todesursache mehr möglich sind, besteht Chávez weiterhin auf seiner Eingebung: „Ich glaube man hat Bolívar getötet, [...] ich sage es und nehme meine Verantwortung vor dem Volk und der Geschichte auf mich“ (El Universal 26.07.2011). Immerhin habe aber die mediale Ausstrahlung der Öffnung des Sarges die Prophezeiung von Neruda

bewiesen: „Bolívar lebt, Donnerwetter!“ sagt Chávez im Angesicht der blanken Knochen und zitiert: „Bolívar erwacht alle hundert Jahre, wenn das Volk erwacht“ (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (MINCI) 16.07.2010, Übersetzung des Autors).

6. Fallstricke der Identitätspolitik

In seiner 1982 gehaltenen Rede zur Verleihung des Literaturnobelpreises sprach Gabriel García Márquez von der „Einsamkeit“ des südamerikanischen Kontinents und seiner Bewohner_innen. Gleich zu Beginn erinnerte der Preisträger an die bizarren Versuche eines Seemanns aus dem 16. Jahrhundert, die Flora und Fauna des erst kürzlich „entdeckten“ Kontinents zu beschreiben: „Er sprach davon, eine scheußliche Kreatur gesehen zu haben, mit dem Kopf und den Ohren eines Esels, dem Körper eines Kamels, den Beinen eines Hirsches und dem Wiehern eines Pferdes“ (García Márquez 1982, Übersetzung des Autors). Der ahnungslose Europäer meinte natürlich eine in Südamerika einheimische Kamelidenart, das Lama. Was haben aber dieses und ähnliche Beispiele von der (angeblichen) Unmöglichkeit, die lateinamerikanische Realität aus westlicher Perspektive richtig zu begreifen, mit dem Titel der Rede, der Einsamkeit Lateinamerikas, zu tun? „Dichter und Bettler, Musiker und Propheten,

Krieger und Halunken, Kreaturen einer ungezügelter Realität, wir mussten nicht viel von unserer Einbildungskraft verlangen, denn die größte Herausforderung war das Fehlen konventioneller Mittel, um unser Leben glaubhaft zu machen. Das, meine Freunde, ist die Krux unserer Einsamkeit“ (ebd., Übersetzung des Autors) García Márquez' literarisches Programm eines „Magischen Realismus“ ist der Versuch, diesen eigentlich unfassbaren Zustand in Worte zu kleiden. In seinem berühmten Roman „Hundert Jahre Einsamkeit“ hat er dem Ort dieser Einsamkeit mit dem mythischen Dorf Macondo, das in seinem paradiesischen Urzustand nach und nach von der Außenwelt „kolonisiert“ wird, ein weltweit bekanntes Denkmal geschaffen.

Vielleicht ist die Bolivarianische Revolution der politische Nachhall dieses literarischen Projekts, einen Ausdruck der eigenen Identität vor allem in Abgrenzung zur dominanten westlichen Symbolsprache zu finden. Für Chávez ist Bolívar die authentische Verkörperung Venezuelas und Lateinamerikas. Der mythische Held repräsentiert die gepeinigte Vergangenheit des Kontinents mit seinen fehlgeschlagenen politischen und sozialen Experimenten, aber auch die bisher unerfüllten Hoffnungen und Träume seiner Bewohner_innen. Natürlich ist es richtig und legitim, dabei auf die ambivalente Rolle der

westlichen Moderne zu verweisen. Aber als Identitätspolitik gibt sich die Bolivarianische Revolution viel radikaler. Sie versucht gewissermaßen eine *Selbstkonstruktion der eigenen Alterität* gegenüber der euro-amerikanischen Hegemonie mit ihren kolonialen, neoliberalen, imperialistischen und anderen Schrecken. Ziel ist eine multipolare Weltordnung, die die Hegemonie der Vereinigten Staaten von Amerika ablösen soll.

Allerdings birgt es erhebliche Gefahren, sich auf diese Weise zum antagonistischen Anderen zu stilisieren. Viel zu leicht leistet diese Rhetorik einem fatalen Verständnis internationaler Politik Vorschub, das auf der anderen Seite des politischen Spektrums vom konservativen amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel Huntington als „*Clash of Civilizations*“ ausbuchstabiert wurde (Huntington 1993). Ich bin mir bewusst, dass das eine polemische These ist. Dennoch sollte man stets die Fallstricke vor Augen haben, die jeder Identitätspolitik innewohnen, die sich obendrein politischer Mythen bedient.

Literaturverzeichnis

Carrera Damas, Germán (1973): El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Carrera Damas, Germán (2005): Alternativas ideológicas en América Latina contemporánea: (El caso de Venezuela: el bolivarianismo-militarismo). In: Ders. (Hrsg.): El bolivarianismo-militarismo. Una ideología de reemplazo. Caracas: Alade Cuervo, S. 9-118.

Castro-Gómez, Santiago (2008): (Post) Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge. In: Moraña, Mabel/Dussel, Enrique/Jáuregi, Carlos A. (Hrsg.): Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate. Durham: Duke University Press, S. 259-285.

Chávez, Hugo (2002): Libro Azul (El árbol de las tres raíces). In: Garrido, Alberto (Hrsg.): Documentos de la Revolución Bolivariana. Caracas: Ediciones del Autor, S. 101-122.

Chávez, Hugo (2005a): 1999 „Año de la refundación de la República“. Selección de discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, Bd. 1, Gobierno Boli-

variano Año 1. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Chávez, Hugo (2005b): Aló Presidente, Programa N° 219. Desde Municipio Acevedo, Fundo Zamorano, Miguel José Sanz Capaya, Estado Miranda. In: http://alopresidente.gob.ve/materia_alo/25/1278/?visual=alo_presidente_219_fundo_zamorano_migueljose-sanz_capaya_miranda.pdf (Zugriff: 31.03.2012)

Chávez, Hugo (2006): Aló Presidente, Programa N° 248. Autopista Antonio José de Sucre, municipio Acevedo, estado Miranda. In: http://alopresidente.gob.ve/materia_alo/25/1304/?visual=Alo_Presidente_248.pdf (Zugriff: 31.03.2012)

Chávez, Hugo (2009): Introduction. In: Brown, Matthew (Hrsg.): Simón Bolívar. The Bolivarian Revolution. London/New York: Verso, S. vii-xvi.

El Universal (17.12.2007): „Chávez ordenó abrir sarcófago de Bolívar para revisar sus restos“. In: http://www.eluniversal.com/2007/12/17/pol_ava_chavez-ordeno-abrir_17A1264609.shtml (Zugriff: 31.03.2012)

El Universal (26.07.2011): Chávez cree que „a Bolívar lo mataron“, pero sin pruebas. In: <http://noticias.eluniversal.com/2011/07/26/chavez-cree-que-a-bo>

livar-lo-mataron-pero-sin-pruebas.shtml (Zugriff: 31.03.2012)

Ellner, Steve (2008): Rethinking Venezuelan Politics. Class, Conflict, and the Chávez Phenomenon. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers.

Fernández Retamar, Roberto (1988): Kaliban – Kannibale. Essays zur Kultur Lateinamerikas. München/Zürich: Piper.

Galeano, Eduardo (2009): Die offenen Adern Lateinamerikas. Wuppertal: Peter Hammer.

García Márquez, Gabriel (1982): La soledad de América Latina. In: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html (Zugriff: 31.03.2012)

García Márquez, Gabriel (2004): Der General in seinem Labyrinth. Frankfurt a.M.: Fischer.

Garrido, Alberto (2000): La historia secreta de la revolución bolivariana. In: Ders. (Hrsg.): La historia secreta de la revolución bolivariana. Mérida: Editorial Venezolana, S. 5-13.

Gott, Richard (2005): Hugo Chávez and the Bolivarian Revolution. London/New York: Verso.

Grosfoguel, Ramón (2000): Develop-

mentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America. In: *Nepantla: Views from the South* 1/2, S. 347-374.

Hawkins, Kirk (2010): Venezuela's Chavismo and Populism in Comparative Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Herrera Salas, Jesús María (2005): Ethnicity and Revolution: The Political Economy of Racism in Venezuela. In: *Latin American Perspectives* 32/2, Venezuelan Exceptionalism Revisited: The Unraveling of Venezuela's Model Democracy, S. 72-91.

Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72/3, S. 22-49.

König, Hans-Joachim (Hrsg.) (1985): Simón Bolívar. Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde.

Laclau, Ernesto (2005): Populism: What's in a Name? In: Panizza, Francisco (Hrsg.): Populism and the Mirror of Democracy. London/New York: Verso, S. 32-49.

Lynch, John (2006): Simón Bolívar. A Life. New Haven/London: Yale University Press.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1961): Werke, Bd. 14. Berlin: Dietz Verlag.

Mignolo, Walter D. (1998): Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: Castro-Gómez, Santiago/ Mendieta, Eduardo (Hrsg.): Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, México D.F.: Porrúa, S. 26-49.

Ministerio del Poder Popular para la Información y la Comunicación (MINCI) (16.07.2010): Exhuman restos de Bolívar en procedimiento científico histórico. In: http://minci.gob.ve/noticias_-_prensa/28/201144/exhuman_restos_de.html (Zugriff: 31.03.2012)

Münkler, Herfried (2009): Die Deutschen und ihre Mythen. Berlin: Rowohlt.

Neruda, Pablo (1979): Gedichte 1923-1973. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Pividal, Francisco (1977): Bolívar: Pensamiento precursor del antimperialismo. La Habana: Casa de las Américas.

Quintero, Inés (2002): Bolívar de izquierda – Bolívar de derecha. In: Historia del Caribe 2/7, S. 77-91.

Roberts, Kenneth (2003): Social Polarization and the Populist Resurgence in Venezuela. In: Ellner, Steve/Hellinger, Daniel (Hrsg.): Venezuelan Politics in

the Chávez Era. Class, Polarization, and Conflict. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers, S. 55-72.

Salas Lecuna, Yolanda (1987): Bolívar y la historia en la conciencia popular. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

Syjuco, Miguel (2011): Hilfe, wir tanzen auf Disco-Musik! Verjäherte Welten. Die Theorie des Postkolonialismus ist alt geworden. In: der Freitag Extra. Eine Beilage zum Internationalen Literaturfest Berlin, S. 2.

Zeuske, Michael (2009): Simón Bolívar in Geschichte, Mythos und Kult. In: ¡Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts 12, S. 241-265.

Zum Autor

Daniel Drewski, 23, studiert an der Freien Universität Berlin im Master Soziologie. Zu seinen Interessengebieten zählen vor allem politische und soziologische Theorie.